Supplément à la « Vie Spirituelle »

Décembre 1927

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Attrition d'amour et Charité

A propos et en marge d'un livre récent

Sommaire

I. Le problème.
II. La thèse de l'attrition de crainte.
III. L'attrition d'amour selon Bossuet.
IV. L'attrition d'amour d'après Billuart.
1. Principes de solution.
2. L'attrition n'implique pas la charité.
3. L'attrition implique l'amour de bienveillance.
4. Objections et réponses.
V. Le livre du R. P. Périnelle.
1. La doctrine de saint Thomas.
2. La pensée du Concile de Trente.
Conclusion.
Appendice : Décisions de l'Église.

Thomiste et Dominicain, je ne pouvais pas ouvrir sans ne fraternelle sympathie le livre que vient de publier à *Bibliothèque thomiste*, dirigée par le R. P. Mandonnet, le . P. J. Périnelle, O. P., sur l'*Attrition d'après le Concile e Trente et d'après saint Thomas d'Aquin* (1). Même pré-

(1) Un vol. grand in-8 de 152 pp. 17 fr. 50, port en sus, le *Saulnoir*, Kain (Belgique), *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*.

venu contre les idées de l'auteur, j'aurais été convaincu par lui, tant il se montre historien exactement informé, bon exégète, sage théologien. Pour éprouver la valeur de ses conclusions, en ce qui concerne surtout la pensée de saint Thomas, j'ai été amené à relire de nombreux textes de l'angélique Maître, et — sans parler de divers auteurs modernes de théologie morale, quelques thomistes du passé, en particulier Billuart, que le P. Périnelle mentionne rapidement, parmi ceux à qui il doit beaucoup. J'ai relu également l'opuscule de Bossuet sur l'amour requis pour le sacrement de pénitence d'après le Concile de Trente, qu'il dit avoir lu « avec profit ». Les quelques pages qui suivent ne sont que des notes prises à cette occasion. On n'y trouvera donc pas un exposé complet de la question, ni au point de vue historique, ni au point de vue doctrinal. Toutefois ces réflexions et ces indications — dont les théologiens de profession n'auront sans doute que faire — pourront aider les personnes moins versées dans ces difficiles questions à se faire une opinion fondée. On verra que la vraie solution de ces problèmes n'est pas indifférente à la vie spirituelle et à la conduite des âmes, mais au contraire intéresse immédiatement pénitents, confesseurs et directeurs.

I. — Le Problème

« La contrition parfaite par la charité », qui inclut le vœu du sacrement de pénitence, réconcilie le pécheur à Dieu avant même qu'il n'ait reçu l'absolution sacramentelle. La contrition imparfaite, appelée encore attrition, ne peut pas, de soi, conduire jusqu'à la justification; cependant elle dispose à obtenir la grâce de Dieu, dans le sacrement de pénitence. Ce sont là deux points certains d'enseignement catholique. Ces propositions peuvent même être considérées comme de foi, étant presque en propres termes contenues dans le 4e chapitre de la XIVe session du Concile de Trente.

Mais qu'est-ce au juste que cette attrition ou contrition imparfaite? Quel motif surnaturel doit l'inspirer, pour qu'elle soit, non seulement utile et bonne, mais suffisante, avec l'absolution, pour justifier le pécheur? Suffit-il de regretter ses péchés en raison de leur laideur et par crainte des peines de l'enfer? Ne faut-il pas, en outre, un certain amour de Dieu et, dans ce cas, l'amour de convoitise, dont la crainte de l'enfer n'est, semble-t-il, qu'une autre face, est-il un motif assez noble? Ne faut-il pas, au contraire, de toute nécessité, un véritable amour de bienveillance et même un amour souverain de Dieu pour lui-même? Si oui, comment cet amour de souveraine bienveillance se distingue-t-il de la charité qui justifie indépendamment de la réception effective du sacrement de pénitence?

Autant de questions dont la connexion est évidente, et qu'il suffit de poser pour en manifester l'intérêt doctrinal et la vitale importance.

II. — La thèse de l'attrition de crainte

On objectera peut-être que ce sont là de pseudo-questions, et que — si ardentes qu'aient pu être autrefois les controverses à ce sujet — ces points d'interrogation ne se posent plus. Il serait aisé de recueillir chez des théologiens fort recommandables des raisonnements comme ceux-ci : A quoi bon soulever à nouveau ces problèmes définitivement résolus? Pour distinguer l'attrition de la contrition parfaite, on explique habituellement la première — dans l'enseignement catéchistique, la prédication et, tout aussi bien dans les cours de théologie les plus orthodoxes et les plus approuvés — en disant qu'elle est un regret du péché non inspiré par la charité, mais précisément par un motif surnaturel autre que Dieu lui-même aimé par-dessus tout. Et ce n'est pas là une définition arbitraire; elle est autorisée sinon consacrée par le concile de Trente qui dit que l'attrition naît du sentiment de la laideur du péché ou de la crainte de l'enfer. Sans doute il convient d'exhorter

les pénitents, comme d'ailleurs les catéchumènes adultes, à la contrition parfaite et à la charité : il va de soi en effet que si un infidèle se présente au baptême ou un pénitent au confessionnal, déjà justifié par la contrition parfaite, il n'en recevra qu'avec plus de profit le sacrement de baptême ou de pénitence. Mais il n'est nullement douteux que l'attrition de crainte suffise avec le baptême ou l'absolution pour justifier l'infidèle ou le chrétien pécheur. On n'a pas le droit d'imposer, il ne convient même guère de soutenir une opinion aujourd'hui peu commune, sinon abandonnée sans probabilité sérieuse, et qui garde peut-être des traces de rigueur janséniste. L'obligation d'être tutioriste en matière de validité des sacrements ne fait pas un devoir de se conduire au saint tribunal, qu'on soit pénitent ou confesseur, selon cette opinion qui exige un amour de bienveillance de Dieu par-dessus tout, car l'opinion opposée, déjà plus commune au temps d'Alexandre VII, comme ce Pape le constate expressément dans son décret du 5 mai 1667, n'est pas seulement probable et plus probable : elle est pratiquement sûre. L'Église sait qu'on l'enseigne généralement et ne proteste point. Le Concile de Trente n'a d'ailleurs pas seulement défini, contre Luther, la bonté de l'attrition de crainte. Il semble bien affirmer qu'elle suffit avec l'absolution. La condamnation postérieure de diverses propositions jansénistes, comme le décret d'Alexandre VII, témoignent dans le même sens. N'est-ce pas tout brouiller que de parler d'amour de bienveillance à propos d'attrition? N'est-ce pas tomber dans la thèse incontestablement outrée des vieux contritionnistes à la façon de Pierre Lombard? (1) Tout amour surnaturel de Dieu pour lui-même est charité. Donner un tel amour pour motif nécessaire et détermi-

(1) Selon Pierre Lombard et quelques anciens scolastiques, la contrition parfaite est requise pour recevoir validement l'absolution. Le sacrement de pénitence ne réconcilie pas à Dieu, mais à l'Église. Voir plus loin, p. 119.

nant de l'attrition requise à la validité de l'absolution, c'est ne plus distinguer l'attrition de la contrition parfaite ni de la charité (1).

III. — La thèse de l'attrition d'amour selon Bossuet

Pareille fin de non-recevoir est-elle justifiée? Les affirmations sur lesquelles elle s'appuie sont-elles démontrées, et les hypothèses insinuées vérifiables? Est-il exact, en particulier, que le Concile de Trente, dans son décret sur la contrition, ait entendu donner le motif formel de l'attrition, en rappelant qu'elle naît communément de la laideur du péché et de la crainte des peines de l'enfer? A-t-il, sinon défini, du moins laissé entendre que l'attrition dont ces sentiments resteraient le motif unique, et que n'inspirerait aucun amour pour Dieu, *suffit* à la justification, moyennant l'absolution sacramentelle? Est-ce là chose jugée par voie d'autorité? Et, du point de vue de la théologie, est-il certain que tout amour surnaturel de Dieu pour lui-même et par-dessus tout soit identiquement la charité, l'amitié divine?

De bons théologiens se sont toujours trouvés qui n'ont pu le penser, malgré les affirmations des attritionnistes les moins exigeants (2). Nous ne ferons pas l'histoire de

(1) On peut lire, par exemple, dans le *Dictionnaire de Théologie*, art. *Attrition*, col. 2253 : « La distinction entre l'amour de simple bienveillance et l'amour d'amitié est purement verbale. Tout amour de Dieu pour lui-même est charité et, par le fait, appelle en retour et produit nécessairement l'amitié divine. C'est pourquoi l'amour de bienveillance et l'amour d'amitié sont une seule et même chose, la charité parfaite. » C'est en ces termes qu'on « réfute », après un exposé rapide, « l'opinion de Billuart ». Le P. Billuart connaissait l'objection et nous verrons qu'il ne la laissait pas sans réponse.

(2) Tout le monde aujourd'hui est *attritionniste*, en ce sens que personne ne soutient plus la thèse de P. Lombard ni encore moins celle des jansénistes. Mais on appela aussi *contritionnistes* ceux qui exigeaient, comme motif de l'attrition, l'amour de Dieu, tout en

cette opinion et ne citerons pas tous les ouvrages qui la défendent. Cela nous entraînerait fort loin, et nous n'avons pas les documents suffisants. Le P. Périnelle ferait cela avec toute l'objectivité voulue et compléterait ainsi heureusement la première partie de son livre. Il donne d'ailleurs de précieuses indications dans le court chapitre : *Depuis le Concile*.

Parmi ceux qui estiment au contraire que le Concile de Trente, tout en se refusant à trancher les questions d'école, fournit de valables arguments aux partisans de l'attrition d'amour, Bossuet est incontestablement le plus grand nom. Dans sa dissertation latine *De doctrina Concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento poenitentiae requisitam* (1), il démontre, d'après les décrets et canons de Trente, l'histoire du Concile du Cardinal Pallavicini, d'après le *Catéchisme romain*, qu'il n'est pas d'attrition véritable sans amour. Cette démonstration nous semble efficace. Bossuet invoque en faveur de sa thèse le témoignage de saint Thomas dans le Commentaire sur les Sentences et dans la Somme (2). Il résout heureusement, quoique peut-être avec plus d'éloquence que de rigueur, certaines objections de ses adversaires, en particulier celles qu'ils tiraient du décret de 1667. Mais on doit reconnaître qu'il ne s'explique pas avec une clarté suffisante sur les rapports exacts de cet amour avec la dilection, acte propre de la vertu de charité. Il ne semble pas avoir vu, avec une netteté parfaite, la distinction de ces deux amours et le principe de cette distinction. Sur ce point précis, — peut-être parce que c'était là une de ces questions d'école

spécifiant qu'il ne s'agissait pas de l'amour de charité qui informe la contrition et la rend « parfaite ». C'est pourquoi je dis : les attritionnistes les moins exigeants.

(1) Bossuet, *Œuvres complètes*, édition Vivès, t. V, p. 403-461.

(2) « Hanc doctrinam ante Synodum Tridentinam sanctus Thomas tradidit, primum in *Supplemento Summae* ex IV° in *Sententias* repetito. Tum in ipsa *Summa*, I[a] II[ae], denique in III[a] Parte ». Le ch. xxvii de l'opuscule s'ouvre par ces mots et expose ces divers passages.

où il n'aimait pas à entrer sans nécessité, — il ne parvient pas à faire la pleine lumière. Selon lui, l'amour de Dieu requis, par le Concile, dans l'attrition, appartient à la charité, au moins *par réduction*; c'est un commencement de charité. Il consent du reste à ce qu'on ne lui donne pas ce nom pourvu qu'il soit entendu que c'est un véritable amour. Même après une lecture attentive du ch. XXVI de son opuscule : *De incipiente dilectione comparata cum ea contritione quam Synodus dicit caritate perfectam*, on ne voit pas assez comment il se sépare des contritionnistes rigides. Saint Thomas, Cajétan, des thomistes contemporains lui auraient fourni sur cette distinction, comme sur la nécessité de l'amour de Dieu en toute pénitence, des élements de solution précieux. Il ne les utilisa pas (1).

(1) Je dis ceci en tremblant, mais je crois que Bossuet ne se rendit pas toujours assez compte des ressources qu'il pouvait trouver chez les vieux thomistes, pour défendre des idées qui lui étaient chères parce qu'il les trouvait dans la tradition. Je n'oublie pas que dans cette dissertation il cite plusieurs fois saint Thomas, qu'il a donné ailleurs, de la théorie thomiste de la grâce efficace par elle-même, de magnifiques exposés, dont la plénitude et la force sont dignes de son génie. Cependant, plusieurs fois, en le lisant, à l'admiration s'est mêlé quelque regret qu'il n'eût pas encore été plus familier sinon avec saint Thomas lui-même, du moins avec quelques maîtres de son école. Il reprochait, non sans quelque étrangeté, à saint François de Sales de mieux connaître les maîtres de l'École que les Pères de l'Église. Pour lui, s'il connaissait merveilleusement les Pères de l'Église, au point de se retrouver dans saint Augustin comme dans sa Bible, il n'avait peut-être pas fréquenté assez les maîtres scolastiques. Certains souriront de ces regrets, peut-être de cette erreur. On peut néanmoins, jusqu'à preuve du contraire, continuer à penser que cet homme si grand, cet « oracle de l'Église gallicane », eût encore gagné à pratiquer davantage quelques grands théologiens, qu'il ne cite jamais, et à daigner entrer plus souvent en certaines distinctions qu'il tenait pour subtiles, et qu'il eût éclairées et consacrées en les exposant. Quand il voulut, il sut tirer tant de choses de « certain petit mot de l'École ». — Dans un autre ordre d'idées, disons-le puisque l'occasion s'en offre, il est permis de regretter que Bossuet ait lu trop

On comprend dès lors que les partisans de l'attrition de pure crainte n'aient pas été satisfaits par ses réponses à leurs objections. L'impossibilité pour eux de distinguer bienveillance pour Dieu et charité était en effet une des principales difficultés contre la thèse de l'attrition d'amour et le fondement qu'ils estimaient le plus ferme de leur propre opinion.

Cet aspect du problème, que Bossuet laissait un peu dans l'ombre, des thomistes plus familiers et plus attachés aux doctrines spécifiques de leur maître et de son école l'abordaient et le résolvaient plus aisément. Ainsi faisait par exemple, en 1682 — date mémorable en la vie de Bossuet —, le Dominicain Jérôme Henneguier dans une dissertation latine, qui d'ailleurs fit du bruit (1). Entre autres choses, il mettait en vive lumière la pensée de saint Thomas sur la distinction entre la bienveillance, qui ne présuppose pas l'amitié, et la dilection de charité, qui suppose établie l'amitié divine, qui est l'acte

tard, et seulement pour les nécessités de la controverse antiquiétiste les écrivains mystiques. Un commerce plus ancien non seulement avec sainte Thérèse qu'il avait lue jeune encore, mais avec saint Jean de la Croix, qu'il étudia seulement vers 1695, l'eût préservé de certaines... osons dire injustices à l'égard de Fénelon. On peut penser ainsi, sans éprouver le moindre attrait, ni entretenir la plus petite complaisance, pour le semi-quiétisme même le plus mitigé. Plus on est convaincu que Bossuet avait raison, quant au fond des choses, plus il est permis de regretter certaines modalités étonnantes de sa lutte contre l'auteur de l'*Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, et qu'il ait donné à Fénelon l'impression de ne pas entendre parfaitement les hautes doctrines, les sublimes pensées des mystiques, à qui il était demeuré jusqu'alors un peu étranger. C'est là d'ailleurs un tout autre problème, sur lequel, s'il plaît à Dieu, nous reviendrons peut-être quelque jour. Ce ne serait pas remettre en question la chose jugée par le bref *Cum alias*, que d'instruire, sur le mode proprement théologique, le procès si brillamment plaidé par M. Henri Bremond dans son *Apologie pour Fénelon*.

(1) *Dissertatio theologica de absolutione sacramentali percipienda et impertienda ad Sacrosanctum Concilii Tridentini nec non scholarum Angeli sensum expressa, atque in duas partes divisa*, in-8°, Saint-Omer, 1682.

d'amour d'un ami de Dieu, d'un participant de la vie divine (1).

IV. — L'attrition d'amour d'après Billuart

Au milieu du XVIII^e siècle (2), Billuart, dans son traité de la pénitence, si justement réputé, reprenait cette question et la traitait de main de maître. Après avoir étudié la nature et les espèces de la contrition, prouvé, contre

(1) Les deux articles capitaux du saint Docteur, pour la question qui nous occupe, sont les suivants :

1. — II^a II^ae, q. 23, a. 1 : *Utrum caritas sit amicitia.* En voici le corps à peine abrégé : ... « Non quilibet amor habet rationem amicitiae, sed amor qui est cum benevolentia : quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum velimus nobis..., non est amor amicitiae, sed cujusdam concupiscentiae... Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio : quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari... Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum. (Cf. III Sent., d. XXVII, q. II, a. 1). »

2. — II^a II^ae, q. 27, a. 2 : *Utrum amare, secundum quod est actus caritatis, sit idem quod benevolentia.* En voici les lignes essentielles : (S. Thomas vient de dire en quoi l'amour-passion diffère de la bienveillance. Il ajoute :) « Sed amor qui est in appetitu intellectivo etiam differt a benevolentia ; importat enim quamdam unionem secundum affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non praesupposita unione affectus ad ipsum. Sic igitur in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia ; sed dilectio, sive amor, addit unionem affectus et propter hoc philosophus dicit... quod benevolentia est principium amicitiae (cf. in IX *Ethic.*, lect. V^a). »

Les distinctions que nous verrons bientôt sont la suite de ces principes.

(2) La *Summa Sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata* fut publiée à Liége de 1746 à 1751.

Luther et selon l'enseignement de la tradition catholique et du Concile de Trente, la bonté et l'utilité de l'attrition inspirée par la seule crainte, il se demande *si l'attrition de pure crainte suffit à la justification, avec le sacrement, ou s'il faut au contraire quelque amour de Dieu et lequel?* (1) C'est exactement le problème que nous avons posé. Billuart le traite en quatre paragraphes : I. Remarques préliminaires tirées de saint Thomas [ces *praenotamina ex S. Thoma* sont les principes de solution. Billuart y doit beaucoup à Henneguier et le déclare lui-même (2)]. II. L'amour de charité n'est pas requis pour l'attrition. III. L'amour de bienveillance est requis. IV. Solution des objections. — Nulle part, à ma connaissance du moins, la thèse de l'attrition d'amour n'avait été, avant le livre qui donne occasion à ces notes, plus exactement exposée ni plus solidement défendue. En voici, en français, les parties essentielles; on laisse de côté l'argumentation et la discussion relative à la pensée du Concile de Trente.

1. *Principes de solution*

A. On peut distinguer un double amour de Dieu : 1° l'amour de convoitise, qui consiste à vouloir pour nous le bien divin, à désirer la Béatitude que Dieu donne et qu'il est, — et 2° l'amour d'amitié, qui consiste à vouloir à Dieu son bien et sa béatitude. Celui-ci à son tour est double : *a*) l'un, initial, ne mérite le nom d'amour d'amitié que sous un certain rapport et dans un sens large; *b*) l'autre est l'amour d'amitié, au sens propre, strict et absolu du mot. Le premier (*a*) est l'amour de simple bienveillance; le second (*b*) est cet amour de bienveillance spécial que nourrissent deux amis l'un vis-à-vis de l'au-

(1) *Tractatus de Sacramento poenitentiae.* — Dissertatio IV*, de Contritione. — a. VII : « Utrum ad justificationem cum sacramento sufficiat attritio pure formidolosa, an e contra requiratur aliquis Dei amor et qualis » (Ed. Palmé, t. VII, p. 83-96).

(2) « Observandum cum eruditissimo Magistro nostro Henneguier... Haec praelaudatus theologus quae vix mutata retuli, quia vix potuit melius dici » (p. 83, 84.)

tre. Certains identifient purement et simplement ces deux amours : mais c'est un tort. Ils confondent le sens large et le sens strict des mots. Sans doute la bienveillance est, sous des aspects divers, le principe et l'effet de l'amour d'amitié proprement dit, mais elle n'est pas identiquement cet amour même. Par le fait que nous voulons du bien à quelqu'un, nous sommes disposés à entrer avec lui en intime commerce d'amitié. A son tour, l'amitié établie produit la bienveillance : on veut du bien à ses amis. Aussi bien, selon saint Thomas, lorsque Aristote définit l'acte d'aimer (celui des amis) : vouloir du bien à quelqu'un, il en exprime un élément essentiel et d'ailleurs le plus manifeste, mais non toute l'intime réalité. Pour saint Thomas, il y a donc entre la simple bienveillance et l'amour d'amitié la différence suivante : la bienveillance consiste à vouloir du bien à quelqu'un sans que ce quelqu'un nous aime. Ainsi, dit-il, le spectateur d'une lutte veut la victoire d'un des champions sans être ni connu ni aimé de lui.

L'amitié implique, en outre, réciprocité dans l'amour, union mutuelle des cœurs. « L'ami est l'ami de son ami », dit un vieil adage. C'est une union affectueuse de l'amant à l'aimé en vertu de laquelle l'amant regarde l'aimé comme un avec soi-même ou comme une partie de soi-même, et à ce titre se porte vers lui. [Ici Billuart cite le texte de saint Thomas IIª IIæ, q. 27, a. 4 dont on doit rapprocher 3 Sent., dist. 27, q. 2, a. 1.]

Aussi bien les théologiens distinguent-ils communément trois conditions ou caractères nécessaires de l'amitié : 1° Elle est un amour de bienveillance, non de convoitise ; 2° Un amour auquel répond, de la part de l'aimé, un amour semblable ; 3° cet amour repose sur une communauté de biens, de vie, une communication des secrets.

B. Selon saint Thomas, suivi généralement, sur ce point, par l'ensemble des théologiens, la charité est essentiellement une amitié de l'homme et de Dieu. Voici la démonstration qu'il en donne : « D'après Aristote, n'importe quel amour ne réalise pas la notion d'amitié, mais seulement l'amour de bienveillance qui consiste à vouloir du bien à quelqu'un. Et encore, non pas n'importe quel amour de bienveillance, mais seulement celui qui est payé de retour. Cette bienveillance réciproque est fondée sur quelque communauté de bien [jusqu'ici

c'est ce qu'on vient de voir dans le § précédent : A]. Or il existe entre Dieu et l'homme une communauté. Dieu nous fait part de sa béatitude, ici-bas, en droit, en espérance et en ébauche, par la grâce et les vertus surnaturelles, — au ciel, en plénitude, par la gloire. Il faut donc que cette communauté soit le fondement d'une amitié. C'est de cette communauté que parle saint Paul (I Cor. 1, 9) : *Dieu est fidèle, par qui vous avez été appelés à la société de mon fils.* L'Amour fondé sur elle est la charité. Il est donc évident que la charité est une amitié de l'homme à Dieu. » (IIª IIªᵉ, q. 23, a. 1. Voir plus haut, p. [113], note 2, le texte latin de ce corps d'article).

Dès lors aucun amour de Dieu ne sera charité que s'il réalise les trois conditions indispensables de l'amitié : bienveillance, réciprocité, communauté. Qu'à notre amour réponde toujours de la part de Dieu un amour de bienveillance, c'est vrai, tous nos biens et tout notre être n'étant qu'un effet de sa bienveillance divine —, que notre amour de la bienveillance pour Dieu ne soit lui-même qu'un effet de sa bienveillance pour nous, il faut l'affirmer. Mais il n'en reste pas moins que, tant que Dieu ne nous a pas donné, avec la grâce et les vertus surnaturelles, l'ébauche de la béatitude divine, notre amour pour lui n'est pas charité. On peut donc, on doit donc admettre un amour de bienveillance pour Dieu distinct de la charité.

Il n'y aura charité que lorsque l'amour de bienveillance réciproque aura pour fondement la participation de la béatitude divine, c'est-à-dire lorsque l'amour de charité que Dieu nous porte, amour surnaturel et fécond, aura produit la grâce qui nous fait participants, de la nature divine, nous constitue fils de Dieu et héritiers de sa béatitude.

Cette doctrine permet de déterminer l'objet formel de la charité, comme habitus et comme acte. Cet objet formel est Dieu lui-même. Ce n'est pas Dieu envisagé d'une manière quelconque, ni seulement en tant qu'il est bon en soi, sans rapport avec nous, mais en tant qu'il est notre ami, qu'il nous aime, nous est uni, se communique à nous, et nous fait part de sa béatitude. Remarquons toutefois ceci : Cette union, cette communication n'est pas la raison de notre dilection, le motif formel pour lequel nous voulons le bien de Dieu. C'est une modalité, une condition sans laquelle l'acte de bienveillance, par lequel nous aimons Dieu en lui-même et pour lui-même, voulons son bien à cause de lui et non à cause de nous, ne

serait pas un amour d'amitié, ni Dieu objet d'amitié. Ainsi quand nous disons que l'objet, le motif formel de notre foi c'est Dieu *non vu* et nous *révélant* sa vie, nous n'entendons pas que cette *non-vision* soit la raison de notre assentiment de foi, mais la condition à défaut de laquelle notre adhésion ne serait pas un assentiment de foi, ni Dieu-Révélateur objet de foi. Ainsi encore le bien n'est aimé qu'en tant que connu. Le feu ne brûle qu'appliqué au combustible..... La connaissance n'est pourtant pas la raison formelle de l'amabilité du bien, ni l'application du feu n'est le pouvoir qu'il a de brûler, mais ce sont là des conditions sans lesquelles ni le bien n'est aimé, ni le feu ne brûle...

Dieu ne tient que de lui-même, de son excellence et de sa bonté prises en elles-mêmes, ce qui le rend aimable d'un amour de charité et d'amitié, mais, tant qu'il ne se communique pas par la grâce ou la gloire [et la vertu même de charité], vouloir son bien n'est pas encore acte de charité, mais simple bienveillance. Le principe qu'il n'est pas d'amitié sans communauté de biens et de vie est universellement vrai, dans l'ordre surnaturel et divin, comme dans l'ordre humain et naturel. Dès lors, dans des phrases comme celles-ci : Dieu est objet de charité, *en tant qu'*il se communique, *en tant qu'*il vit spirituellement avec nous, *en tant qu'*il est notre ami, uni à nous, la particule *en tant que* n'indique pas la raison qui donne à Dieu d'être objet de charité et d'amitié, mais la condition sans laquelle il ne l'est pas pour nous. De même quand on dit : Le bien est aimé *en tant que* connu, le feu brûle *en tant qu'*appliqué, Dieu est cru *en tant qu'*il n'est pas vu, *en tant que* ne marque pas la cause ou la raison formelle de l'appartenance de ces divers prédicats à leurs sujets respectifs, mais les modifications ou conditions sous lesquelles ces prédicats conviennent à ces sujets. A proprement parler, *en tant que* n'a pas ici de sens réduplicatif ni spécificatif, mais indique une condition nécessaire (1).

(1) La doctrine de saint Thomas d'où Billuart, après Henneguier, tire ses principes de solution, a été récemment exposée avec beaucoup de soin par le P. Keller, O.P., dans une étude importante : *De virtute caritatis ut amicitia quaedam divina*, apud *Xenia thomistica*, t. II, p. 233-276, dont voici l'analyse sommaire :

I. Les Pères, et les scolastiques prédécesseurs de saint Thomas, n'ont pas approfondi le concept d'amitié à propos de la charité. Les définitions jusqu'au XIII[e] siècle, même celle, devenue classique, de Pierre Lombard, en font abstraction.

II. Saint Thomas le premier, tant dans le Commentaire des Senten-

Ces remarques faites, voici les diverses réponses à la question posée : 1. Les uns croient que, avec le sacrement, l'attrition de pure crainte suffit pour justifier. — 2. D'autres veu-

ces que dans la Somme, laisse de côté les définitions courantes et explique la nature de la charité en disant qu'elle est une amitié de l'homme avec Dieu, parce qu'elle est un amour de bienveillance réciproque fondé sur une « communication » de la béatitude éternelle. En cela comme en beaucoup de questions, le Maître commun a été un initiateur de génie.

Le P. Keller détermine comment doit s'entendre la *communicatio* sur laquelle, selon saint Thomas, toute amitié repose, comme sur son fondement, et l'exacte portée de la phrase : *cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari.* C'est bien la béatitude et la vie divine à nous communiquée, ici-bas en ébauche, au ciel pleinement, qui fonde prochainement la divine amitié. La grâce en est le fondement éloigné, car, si elle nous donne par elle-même une participation à la nature divine, elle n'est pas principe immédiat d'agir divin, de vie divine en acte second. La vertu de charité et son activité font partie essentielle de cette vie, c'en est l'élément le plus formel. Elle est à la fois, sous des aspects divers, le fondement de l'amitié et cette amitié même. Tout cela est fort clairement expliqué. Des Sentences à la Somme, saint Thomas n'a pas varié dans ses conclusions, mais sa démonstration a gagné en profondeur. En disant que la charité est une amitié de l'homme avec Dieu, il formule non pas seulement une proposition réciproque (convertible), qui ne serait qu'une définition descriptive, par le *propre*, mais bien une définition essentielle. Tout l'indique. Ainsi l'ont compris d'éminents thomistes, même quand ils sont restés fidèles — par suite des nécessités de l'enseignement classique, où les Sentences servaient de manuel — à la définition de Pierre Lombard. La définition de saint Thomas contient les autres; celles-ci ne la contiennent pas, bien qu'elles ne soient pas sans mérite.

III. Cette définition joue, dans tout le traité de la charité, le rôle de principe fondamental. Saint Thomas y recourt à chaque instant, et en déduit toute une série de conclusions. Or on sait qu'en toute science déductive le moyen terme de la démonstration n'est autre que l'essence du sujet, exprimée par la définition. Cette doctrine de la charité comme amitié divine ne commande pas seulement le traité de la charité elle-même, mais est de nature à exercer un véritable rayonnement dans toute l'étendue de la science sacrée.

Si les *Praenotamina* du P. Billuart laissent subsister des obscurités et posent des problèmes, nous pensons que la dissertation du P. Keller en fournira au lecteur la solution satisfaisante.

lent un amour d'espérance ou de convoitise. Ils ne s'écartent d'ailleurs guère des précédents, parmi lesquels il en est peu qui excluent cet amour de convoitise. — 3. D'autres requièrent l'amour de bienveillance — 4. D'autres enfin l'amour proprement dit de charité.

2. *L'amour de charité n'est pas nécessaire à l'attrition*

Selon Pierre Lombard et quelques anciens scolastiques, le pécheur n'était jamais justifié que par la contrition informée par la charité. Le sacrement de pénitence ne réconciliait pas à Dieu, mais à l'Église, ne remettait pas les péchés mais la peine due aux péchés, ne conférait pas la grâce première mais augmentait la grâce. Cette opinion a disparu. Il serait difficile de la concilier avec les définitions du Concile de Trente, la condamnation de certaines propositions de Baïus, la doctrine de l'Église sur le pouvoir des clefs, l'efficacité et la fin du sacrement de pénitence...

Aussi bien, les théologiens contemporains qui affirment la nécessité de la charité dans l'attrition ne demandent-ils qu'une charité actuelle, qui ne suppose ni n'entraîne la charité comme habitus : une charité faible qui ne justifie pas indépendamment de la réception effective du sacrement de pénitence. Peut-être n'entendent-ils, par cette charité faible, que le simple amour de bienveillance que nous avons distingué de la charité, à n'importe quel degré. Dans ce cas nous serions d'accord sur le fond. Tout se réduirait entre eux et nous à une question de mots.

Quoi qu'il en soit, nous disons :

L'attrition salutaire qui suffit à justifier avec le sacrement n'implique aucun acte de charité, si faible et tiède qu'on le suppose. Preuve : L'attrition suffisante avec le sacrement pour la justification ne saurait requérir un acte qui entraîne infailliblement, avant la réception du sacrement, la grâce de la justification. Or un acte de charité si débile et tiède qu'il puisse être, entraîne cette grâce avant toute réception effective du sacrement. La conclusion s'impose donc : nul acte de charité n'est requis pour l'attrition.

La majeure résulte de la nature même de la charité habituelle. Les théologiens que nous réfutons sont obligés de l'admettre : autrement le sacrement de pénitence ne causerait jamais ce pour quoi il a été institué, comme sacrement des morts :

la rémission des péchés ; il la supposerait toujours accomplie. Quant à la mineure, sa preuve est simple : Un acte de charité, pour faible et tiède qu'il soit, est un acte d'amitié pour Dieu. Il a donc nécessairement tous les caractères de l'amitié. Il a donc pour objet un Dieu ami, uni, communiquant en espérance et en germe, ou en plénitude et consommation, sa béatitude et sa vie : toutes choses qui ne sont données que par la grâce sanctifiante. [Inutile de rapporter et de discuter ici diverses instances que personne ne présente plus aujourd'hui.]

3. *Nécessité de l'amour de bienveillance dans l'attrition*

Pour être justifié par le sacrement de pénitence, l'attrition de crainte avec l'amour d'espérance et de convoitise ne suffit pas. Il faut l'amour de bienveillance.

[Billuart le prouve d'abord par le concile de Trente.]

En voici la raison théologique : *L'attrition ne suffit pas, à moins d'être douleur et haine du péché comme mal de Dieu et offense à Dieu. Or il ne saurait y avoir douleur et haine du péché comme mal de Dieu et offense à Dieu, sans amour de bienveillance.* Donc l'amour de bienveillance est indispensable.

La mineure est certaine : toute haine d'un mal vient de l'amour du bien opposé. On ne hait la mort que par amour de la vie. Le mal d'une personne n'afflige que ceux qui l'aiment. (Cf. S. Th, IIª IIæ, 25, 6, ad 2 ; 34, 4.)

Voici les preuves de la majeure :

1. Même avec le sacrement, il n'est pas de justification sans véritable pénitence. Mais il est de l'essence de la pénitence — saint Thomas l'enseigne clairement (IIIª, 85, 2 et 3 ; 86, 3) — d'avoir pour objet le péché en tant qu'il va contre Dieu aimé par-dessus tout, et qu'il est offense à Dieu.

2. *L'attrition ne peut suffire pour justifier avec le sacrement, si elle ne porte pas sur le péché considéré formellement, comme péché.*

Or le péché pris formellement est le mal et l'offense de Dieu. Donc.

Cette mineure paraît certaine : saint Thomas dit, en effet, que le théologien considère principalement le péché comme offense de Dieu, tandis que le philosophe l'étudie comme contraire à la raison. C'est pourquoi saint Augustin le définit plutôt par opposition à la loi éternelle que par opposition à la raison. On le comprend du reste. Posez le concept d'offense de

Dieu : vous avez la notion théologique du péché. Faites abstraction de cette seule note, l'idée du péché s'évanouit. Tous autres concepts n'en exprimeront jamais que des propriétés ou des effets, non l'essence.

On peut établir ainsi la majeure : Contrition parfaite et imparfaite sont des espèces d'un même genre : contrition ou pénitence, que la théologie définit habituellement, selon le concile de Trente : douleur et horreur du péché, car chaque espèce réalise le genre. Le concile dit de la contrition, sans précision, qu'elle est nécessaire en tout temps. Donc elle l'est même avec le sacrement. Dans cette définition, péché doit s'entendre formellement comme péché, à moins d'admettre que les théologiens et le Concile ne s'expriment pas d'une manière propre et formelle, mais seulement d'une façon accidentelle et matérielle, comme ferait quelqu'un qui dirait : voir des saveurs ou goûter des couleurs. Or rien n'autorise à supposer chez les théologiens et dans les décrets d'un concile pareille impropriété de langage... Si David dit : « Je hais les iniques », cela doit s'entendre des iniques comme tels. De même : « Je m'afflige du péché », signifie : « Je m'afflige du péché comme péché. »

C'est d'ailleurs ce que confirme saint Thomas dans les lignes suivantes : « Le déplaisir d'une chose doit répondre à ce qu'elle contient de mal ou de malice. Or la malice du péché mortel consiste d'abord en ceci qu'il offense Dieu. Sans doute il nuit aussi au pécheur qui le commet, mais c'est là un aspect secondaire. On doit aimer Dieu plus que soi-même. Il faut donc haïr la faute comme offense de Dieu plus qu'on ne la hait comme nuisible à soi-même (1). » Pour suffire à la justification, la douleur doit observer cet ordre, venir surtout du mal plus grand, et, en second lieu seulement, du mal moindre. Par conséquent ce doit être une douleur du péché pris plutôt comme offense de Dieu que comme nuisible au pénitent. Or la douleur dans l'attrition de crainte, sans amour de bienveillance pour Dieu, non seulement ne vient pas davantage du péché comme offense de Dieu, mais elle n'en vient pas du tout.

Il résulte avec évidence de ces principes :

(1) *Supplément*, q. 3, a. 1, ad 4. Billuart ne cite que les premières lignes de cette admirable réponse qui est à relire et à méditer tout entière.

1° Que l'amour d'espérance ou de convoitise est insuffisant, car il ne produit pas de douleur du péché comme mal de Dieu, mais seulement comme mal de l'homme, et il ne fait pas aimer Dieu comme fin dernière.

2° Que cet amour de bienveillance, nécessaire avec le sacrement, doit être « appréciativement souverain », parce que ce doit être un amour de Dieu fin dernière, et que la fin dernière, par définition, est aimée par-dessus tout, puisqu'on la définit : ce qui est aimé pour soi et en raison de quoi on aime tout le reste. Ce doit être un amour de Dieu fin dernière, car : *a)* selon le Concile de Trente, il a pour objet « Dieu comme source et principe premier de toute justice », et, dans l'ordre moral, premier principe et fin dernière s'identifient; *b)* la malice du péché comme mal et offense de Dieu consistant à mettre sa fin dernière dans une créature, au mépris de Dieu, regretter le péché comme mal de Dieu, vouloir détruire ce mal par amour pour Dieu, c'est aimer Dieu comme fin dernière.

[On voit donc que si l'amour de bienveillance n'est pas prédominant, souverain, l'ordre essentiel à toute contrition véritable n'est pas gardé] (1).

D'ailleurs cet amour de Dieu par-dessus tout n'est pas la cause formelle de la justification : cette cause formelle est la grâce sanctifiante; il n'est pas un acte méritoire de la grâce sanctifiante, car la grâce est le principe du mérite, et le principe du mérite n'est pas lui-même objet de mérite. Ce n'est

(1) L'attrition doit être une vraie pénitence et réaliser la notion générique de contrition. Toute vraie pénitence même imparfaite doit contenir une vraie douleur du péché, une vraie volonté de le réparer. Or le péché est formellement et avant tout une offense faite à Dieu. « Il est donc impossible de le regretter vraiment et de vouloir réparer comme péché sans vouloir réparer en lui cette offense. Si l'acte de contrition ne contenait pas ce regret et ce vouloir, il ne serait pas vrai... Or regretter et vouloir réparer ainsi formellement le péché, c'est regretter et vouloir réparer, c'est haïr dans le péché le mal de Dieu. C'est donc nécessairement vouloir le bien de Dieu, puisque la haine est toujours seconde. C'est aimer, Dieu l'aimer de l'amour de souveraine bienveillance qui lui est dû comme à la bonté suprême. C'est cet amour que le péché lui a soustrait; rien ne peut sans le lui rendre avoir valeur de réparation même imparfaite... Sans doute, il peut se mêler des motifs intéressés, mais celui-là doit être dominant. » PÉRINELLE, *op. laud.*, p. 110-111.

qu'une diposition à la justification, mais on ne voit pas qu'à cette disposition soit promis comme une suite immédiate et infaillible l'octroi de la grâce sanctifiante. La réponse aux objections va le montrer.

4. *Objections et réponses*

I. La première, qui s'efforce de prouver que charité et bienveillance s'identifient parce qu'elles ont le même objet formel, a déjà été résolue dans les principes exposés ci-dessus. Mais on insiste :

Dieu paye de retour dès là qu'on l'aime d'un amour de bienveillance : « *J'aime ceux qui m'aiment* » (Prov. VIII, 17). « *Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi aussi je l'aimerai,* etc. » (Jean, XIV, 21). — Personne ne peut aimer Dieu ainsi, à moins que Dieu ne lui en fasse la grâce, ce qu'il ne fait que parce qu'il aime. — A qui fait ce qu'il peut, Dieu ne refuse pas sa grâce. Finalement donc il donne la grâce sanctifiante à qui l'aime.

Réponse. — Les paroles de la sainte Écriture doivent s'entendre de l'amour de charité proprement dit ou d'un amour de bienveillance ardent et intense, et non de n'importe quel amour de bienveillance. On lit en S. Matth. VII, 8 : « *Quiconque demande reçoit.* » Ce n'est pourtant pas n'importe quelle prière qui est exaucée, mais celle qui a les qualités voulues. Ainsi de l'amour : Dieu aime celui qui l'aime comme et autant qu'il faut. — Sans doute les grâces que Dieu fait avant la justification et pour y acheminer sont des preuves d'amour. Mais tant qu'il ne nous a pas justifiés, cette bienveillance de sa part n'est pas, à notre égard, amour d'amitié. « *Quand nous étions encore ennemis* » (Rom. V, 10), « *il nous a aimés le premier* » (I Joan. IV, 19).

Dieu nous aime donc avant d'être notre ami. — Le pénitent qui aime Dieu d'un amour de bienveillance ne fait pas, pour autant, tout ce qu'il peut : il pourrait avoir un repentir plus intense, s'affliger pour un motif plus pur : par amour, sans mélange de crainte. S'il y parvient, nous pensons qu'alors, en effet, Dieu lui donne la grâce sanctifiante et lui remet ses péchés, non que cette douleur mérite cette miséricorde — le principe de la grâce, encore une fois, ne tombe pas sous le mérite — mais parce que le pécheur fait à peu près tout l'effort dont il est capable et se dispose de son mieux. Les textes

comme ceux où Dieu promet qu'il ne méprisera pas un cœur brisé, qu'il aimera ceux qui l'aimeront, que le pécheur qui se convertira et gémira sera sauvé, nous font présumer de la suprême bonté, plus prompte à la pitié qu'au châtiment, qu'elle accorde la rémission des péchés : Dieu serait en quelque sorte vaincu par l'homme, si, quand celui-ci veut si ardemment la destruction du péché, lui ne la voulait pas.

D'ailleurs le sens de l'axiome : *A qui fait ce qu'il peut*, etc..., n'est pas que Dieu donne immédiatement la grâce justifiante, mais qu'il ne refuse pas au pécheur des grâces ultérieures qui l'achemineront vers la justification avec ou dans le sacrement.

Autre instance. — Mais cette conversion à Dieu, par un tel amour de souveraine bienveillance, détruit dans le pécheur l'aversion de Dieu et la conversion aux créatures, donc aussi le péché qu'elles constituent.

Réponse. — Il les détruit comme acte, non comme habitus. A ce titre elles demeurent aussi longtemps que la tache, qui n'est détruite que par l'infusion de la grâce sanctifiante. — D'ailleurs on pourrait faire la même instance au sujet de l'attrition de pure crainte. L'argument des adversaires vaudrait alors contre eux-mêmes. [Suit une longue discussion sur la pensée du Concile de Trente.]

2e *objection.* — Le péché, même considéré théologiquement, consiste essentiellement dans la transgression de la loi. Or on peut regretter d'avoir transgressé la loi, par seule crainte de la peine, ou par amour d'espérance et de convoitise, sans nul amour de bienveillance. Ces motifs suffisent donc à constituer un vrai regret du péché considéré théologiquement.

Réponse. — Le péché consiste non dans la transgression matérielle de la loi, mais dans la transgression morale, moralement mauvaise. Or la transgression de la loi est mauvaise par rapport à Dieu qu'elle offense, par rapport au pécheur à qui elle nuit en le rendant passible de peine. Les motifs ci-dessus peuvent faire regretter le péché comme mal du pécheur, ce qui est secondaire, non essentiel au péché comme tel, ils ne le font pas regretter comme mal de Dieu, ce qui est principal, et essentiel.

Instance. — L'homme ne se détourne pas de Dieu comme mauvais en lui-même, mais comme mauvais pour lui, pécheur,

en raison de ses lois. Pour l'attrition, il suffira donc qu'il se retourne vers Dieu *comme bon pour lui*, ce que suffit à faire l'amour d'espérance et de convoitise :

On peut répondre d'abord que cette instance prouve trop, car elle vaudrait aussi bien pour le pardon sans le sacrement, ce que n'accordent pas les adversaires.

Mais on peut répondre aussi que si le pécheur qui se détourne de Dieu ne le considère pas *explicitement* comme mauvais en lui-même, il le regarde *implicitement* comme tel. En mettant sa fin dernière dans une créature, il juge implicitement que Dieu en soi est mauvais ou moins bon que la créature préférée, suprême injure qui constitue formellement la malice du péché. C'est cela qui doit être réparé par le repentir : L'amour d'espérance et de convoitise n'y suffit pas. Il faut l'amour de bienveillance.

3e objection, — L'attrition par amour souverain suffit à la justification, moyennant le sacrement. Mais un amour de convoitise de Dieu comme notre béatitude, s'il est vrai et efficace, est un amour souverain, puisqu'il rend capable de tout perdre, même la vie, plutôt que la possession de Dieu. Il suffit donc.

Réponse. — Non : Cet amour de convoitise cherche son propre avantage. Il n'est pas un amour souverain de Dieu, encore qu'il nous le fasse aimer plus que tous les biens extérieurs, y compris la vie physique. Il ne fait pas préférer notre avantage à Dieu. Il n'a donc pas ce qui est requis pour constituer un amour souverain.

Dernière objection. — S'il faut pour justifier, avec le sacrement, un amour de bienveillance souveraine, on ne voit plus comment la justification est plus facile dans la Loi nouvelle que dans l'ancienne où cet amour suffisait. Elle sera même plus difficile, puisqu'il faut en outre le sacrement qui n'était pas requis. On ne peut admettre ces conséquences. Le principe est donc faux.

Réponse. — Ces conséquences ne suivent pas. La justification est plus facile dans la Loi nouvelle, car, tandis qu'il fallait l'amour de charité ou un amour de bienveillance intense, si pur et si fort qu'il pût se passer du stimulant de la crainte et être disposition prochaine à la charité, maintenant, avec le sacrement, l'amour de bienveillance suffit, si faible soit-il et même mêlé d'un motif de crainte, pourvu qu'il soit appréciativement souverain.

[Puisqu'il a été souvent question ci-dessus de l'amour d'espérance, transcrivons encore, avant de quitter le texte de Billuart, cette judicieuse remarque : « C'est un barbarisme et une locution tout à fait impropre que l'expression *amour d'espérance*. L'amour n'est pas un acte d'espérance ; espérer n'est pas aimer, mais bien avoir confiance, attendre un bien futur. Cela suppose l'amour, car on espère que ce que l'on aime. »]

Même ainsi réduit, cet article de Billuart prouve que les verdicts des théologiens qui refusent de voir aucune distinction intelligible entre l'amour de bienveillance et la charité proprement dite ne s'imposent pas le moins du monde à un thomiste, qu'on est parfaitement fondé, par les principes de l'Angélique Maître, à nier la nécessité de la charité dans l'attrition, contre les contritionnistes et à soutenir, en même temps, la nécessité de l'amour de bienveillance. La doctrine de Bossuet, et de l'Assemblée du Clergé de France de 1700, condamnant la suffisance de l'attrition de crainte, prend ainsi tout son sens et se trouve théologiquement justifiée.

V. — Le livre du P. Périnelle

1. *La pensée de saint Thomas d'Aquin.* — La doctrine présentée par le P. Billuart au XVIII[e] siècle comme l'expression authentique de la pensée de saint Thomas, est précisément celle que soutient aujourd'hui le R. P. Périnelle. Seulement, au lieu d'un article de discussion scolastique, il esquisse une synthèse de la pensée du Docteur Commun sur la Pénitence considérée comme vertu, sur le rapport essentiel et tout spécial de la vertu infuse de pénitence avec la vertu de charité, sur l'acte de contrition, sur l'acte d'attrition, et il analyse, en deux beaux chapitres de psychologie surnaturelle, le mouvement de l'âme pécheresse, « du péché au seuil de l'attrition », « de l'attrition à la contrition ». Cette étude ne laisse de côté aucun texte de saint Thomas susceptible

d'apporter quelque lumière, elle tient le plus grand compte du développement historique du progrès de la pensée sans dissimuler ce qui peut subsister d'obscurités en quelques textes difficiles. Elle nous paraît modérée, prudente, tout à fait objective. Nous ne la résumerons pas ici, par crainte d'en exprimer insuffisamment les nuances dans un exposé réduit. Disons seulement qu'après avoir suivi les développements de l'auteur, on ne peut plus douter que pour saint Thomas tout repentir ne soit à base d'amour, et qu'il n'y ait pas de vraie pénitence sans amour de bienveillance de Dieu par-dessus tout.

Entre le repentir d'amour auquel Dieu accorde la justification avant le sacrement, et celui qu'il exige comme préparation au sacrement, il n'y a pas de différence essentielle, mais seulement de degré. Quand l'amour est assez intense, Dieu justifie sans délai avant l'absolution. Si cet amour est faible, quoique véritable, la réception effective du sacrement est indispensable au pardon, mais en aucun cas il ne peut y avoir remise du péché sans amour de bienveillance. Qu'il faille un amour intense et fervent pour la justification en dehors du sacrement, on ne saurait s'en étonner. L'âme justifiée, bien qu'elle mérite, par tout acte de charité même tiède, un accroissement de grâce, ne reçoit effectivement un nouveau degré qu'à la suite d'actes fervents où elle met en œuvre toutes ses énergies. On comprend encore mieux que, pour le passage de l'état de péché à l'état de justice, Dieu exige, à défaut de l'absolution sacramentelle, une certaine intensité et ferveur d'amour (de cet amour distinct de la charité). Avec le sacrement de pénitence au contraire, institué précisément pour faciliter la réconciliation des pécheurs, aucune ferveur spéciale n'est requise, quoique la plus grande ferveur possible soit désirable. Il suffit à la rigueur, mais il faut absolument que l'âme possède la substance de l'amour appréciativement souverain.

Dans les deux cas, c'est par l'infusion de la grâce sanctifiante et de la charité que le pécheur « attrit » devient

« contrit ». *Ex attrito fit contritus*. La contrition que parfait la charité dépend toujours, dans l'ordre de la causalité efficiente et formelle, de la *charité répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous est donné*. Elle est, dans l'ordre de la causalité matérielle ou dispositive, l'ultime disposition à la justification. L'amour sans ferveur et l'attrition qu'il inspire ne deviennent charité et contrition par l'infusion de la grâce sanctifiante que moyennant l'absolution sacramentelle. L'amour intense et l'attrition fervente deviennent charité et contrition parfaite par la justice que Dieu donne sans attendre le sacrement. Tout cela est fort bien expliqué dans le livre du P. Périnelle.

2. *La vraie pensée du concile de Trente.*

Mais ce livre a une autre portée. Il ne démontre pas seulement que cette doctrine à laquelle des théologiens moralistes vont encore parfois jusqu'à dénier tout caractère de probabilité est l'enseignement personnel de saint Thomas d'Aquin, ce qui est déjà une garantie hors pair ; il établit surtout qu'elle a été l'objet, au Concile de Trente, d'une véritable faveur et d'une préférence non dissimulée, de la part des Pères et des théologiens.

Tous les auteurs qui ont traité cette question de l'attrition, depuis le XVI[e] siècle, ont plus ou moins cherché à montrer que le concile de Trente leur était favorable, pour donner, par là même à leur opinion un coefficient de probabilité majeure, sinon exclusive. Plusieurs l'ont fait avec un manque de modération et de sérénité notoire, aux temps héroïques de la controverse contritionniste. Même lorsque fut tombée la fièvre qui avait motivé le décret d'Alexandre VII, on demeura exposé à solliciter quelque peu les textes pour en tirer témoignage en faveur d'une opinion déjà choisie, à mêler des raisonnements plus ou moins hasardeux à la teneur authentique des décrets. Il fallait entreprendre en elle-même et pour elle-même, hors de tout souci de controverse et d'opinion à faire prévaloir, l'étude purement objective de la pensée

du Concile, et y chercher la lumière sur l'opinion à choisir. C'est ce qu'a fait le P. Périnelle dans la première partie de son livre : *De l'attrition d'après le Concile de Trente*. Pour mener cette étude à bien, il ne suffisait pas de faire une exégèse irréprochable des textes, à la lumière des contextes immédiat et éloigné, de prendre ces textes dans leur ensemble au lieu de raisonner à perte de vue sur un mot, un membre de phrase, une proposition incidente.

Il importait encore de connaître la genèse des décrets, les péripéties de leur rédaction, l'ambiance historique, le but poursuivi par les Pères, l'exacte teneur des erreurs visées, l'état des controverses contemporaines entre catholiques et la position personnelle, par rapport à ces opinions, des Pères et des théologiens qui préparèrent, discutèrent ou votèrent les décrets et les canons.

Le P. Périnelle disposait d'une documentation plus riche que ses devanciers. Outre l'histoire du Concile du cardinal Pallavicini (que consultèrent Bossuet et Billuart), outre les documents édités par Raynaldi, les Actes du Concile publiés par le P. Theiner, il a pu utiliser les publications récentes de la *Goerresgesellschaft*, qui permettent de suivre jour par jour les travaux des Pères et des théologiens de Trente, pendant les sept premiers mois de la VI^e^ session.

Après avoir sommairement esquissé l'histoire du mot et du concept d'attrition, l'origine des trois opinions et leur état au moment où s'ouvrit le Concile : thèse rigoriste affirmant la nécessité de la charité pour se présenter à la pénitence; thèse libérale, hasardée par quelques-uns : l'attrition de crainte suffit; thèse modérée, représentant l'enseignement traditionnel : nécessité de la contrition d'amour, — il étudie (ch. II) le contenu et l'histoire du troisième canon et du sixième chapitre de la VI^e^ session, où le concile traite de la préparation des infidèles au baptême et des chrétiens pécheurs à l'absolution, c'est-à-dire des conditions de la justification en général, et le XIV^e^ cha-

pitre, qui expose sommairement la doctrine catholique de la Pénitence.

Dans le chapitre III, il fait l'exégèse et l'histoire du 4e chapitre et du 5e canon de la XIVe session dirigés contre la doctrine de Luther dans son sermon fameux sur la pénitence. Il relate les discussions de Bologne en 1547 et celles de Trente en 1551, et analyse les affirmations qui furent faites de la nécessité de l'amour.

Après avoir suivi ses analyses, il nous semble qu'on ne peut que se ranger à des conclusions qui se dégagent d'elles-mêmes des faits :

« L'attitude des Pères du Concile fut bien celle qu'on devait attendre : ils étaient réunis pour répondre aux protestants, ils leur répondent. Qu'ils parlent avec netteté ou demeurent dans le vague, qu'ils s'attardent en 1547 à une belle description des conversions ou (en 1551) multiplient un peu en désordre les répliques de détail, ils ne cessent de combattre les adversaires de la foi, mais le nécessaire étant assuré, ils ne définissent pas la nature du repentir que les pécheurs doivent éprouver pour être prêts à recevoir l'absolution. C'est qu'ils pouvaient répondre sans le faire, et que le tenter aurait eu des inconvénients. Ils n'essaient d'imposer à la foi ni la thèse rigoriste, ni la thèse modérée, ni la libérale. Pourquoi le feraient-ils? ce serait rompre inutilement l'unité de front des catholiques. Ils les laissent donc toutes les trois au rang modeste mais honorable d'opinions libres. Seulement la thèse rigoriste accorde trop peu au sacrement de pénitence; sans la condamner, ils font nettement entendre qu'ils lui sont défavorables. La thèse libérale a contre elle le sentiment chrétien et la tradition; sans la combattre directement, ils mettent en relief le rôle de la dilection dans les conversions. Ainsi et par là même favorisent-ils la thèse modérée (1). »

Si telle était la pensée de saint Thomas, si telle avait

(1) *Op. laud.*, p. 69.

été l'attitude du Concile, comment se fait-il que la thèse de l'attrition de crainte ait reçu tant de suffrages au point d'avoir pu paraître plus commune, à une certaine époque? Le chapitre IV en donne la raison.

La thèse libérale regardant comme suffisante l'attrition de crainte était d'origine nominaliste. Cependant le célèbre nominaliste Gabriel Biel avait soutenu la thèse rigoriste, que Luther exagéra jusqu'à regarder comme hypocrisie et péché toute attrition inspirée par la crainte. Dominique Soto soutint la suffisance de l'attrition de crainte dans les cas où le pénitent était persuadé d'être dans les dispositions voulues. Melchior Cano, dans sa *Relectio de paenitentia* composée l'année qui suivit la VI^e^ session, soutint, quoique timidement encore, la suffisance de l'attrition de crainte, dans tous les cas (1).

Plus tard, sous diverses influences, la tendance large s'accentua : la thèse de l'attrition d'amour fut regardée comme rigoureuse, dangereuse, contraire à l'esprit du Concile. La condamnation de Baïus entraîna le discrédit sur toute thèse parlant de la nécessité de l'amour avant l'absolution, et favorisa le progrès de la thèse libérale. Surtout on profita d'une interprétation erronée de la phrase : « Cette contrition imparfaite qu'on appelle attrition du fait qu'elle est généralement conçue par la considération de la laideur du péché et de la crainte de l'Enfer et des peines... dispose à obtenir la grâce dans le sacrement de pénitence. » On vit une affirmation de sa suffisance dans l'affirmation de son utilité. Il fallut pour cela faire de mauvaise exégèse et sortir le texte de son contexte et de l'histoire des discussions qui l'avaient préparé. Mais cette exégèse fragmentaire était dans les habitudes du temps.

D'abord on fut discret, ayant conscience d'être auda-

(1) Encore n'est-il pas attritionniste extrémiste, comme dit le P. Diekamp dans son étude : *Melchioris Cani, O. P., de contritione et attritione doctrina*, apud *Xenia Thomistica*, t. III, pp. 423-440.

cieux. Peu à peu on se départit de cette sage modération. Des extrémistes en virent à censurer ceux qui exigeaient de leur pénitent un commencement d'amour. La hardiesse souleva la controverse improprement appelée des contritionnistes et des attritionnistes. La question fut portée devant le Pape. Alexandre VII défendit aux deux partis de s'anathématiser en attendant la décision de l'Église. Mais cette décision qu'il annonçait ne vint jamais : En condamnant les erreurs du synode de Pistoie, l'Église évita même de censurer la thèse contritionniste des vieux scolastiques et ne frappa que la prétention janséniste d'exiger, avant d'accorder l'absolution, des preuves irrécusables non seulement d'amour de bienveillance, non seulement de charité, mais d'ardeur et de persévérance dans la charité. C'est dire qu'aucune défaveur n'était marquée à l'opinion qui soutient, dans le sens expliqué plus haut, la nécessité de l'attrition d'amour. L'inspiration du décret est la même qu'à Trente. C'est celle de toujours dans l'Église.

Cependant beaucoup de catholiques, pour mieux se séparer des jansénistes, pour alléger davantage le fardeau insupportable que ces derniers faisaient peser sur les consciences, crurent devoir réduire autant qu'il était possible les exigences du pardon divin. Peut-être faut-il voir dans leur attitude un de ces cas où la nécessité et le désir de réagir contre une doctrine trop rigoureuse et manifestement fausse, hérétique même, fait descendre, sinon toujours dans la pratique, du moins dans l'enseignement, au-dessous de ce que demande la nature des choses, et qu'on aurait pu déterminer sans peine, dans une atmosphère plus calme, hors du trouble où l'hérésie et les faveurs accordées par certains à l'hérésie jettent même d'excellents esprits. L'heure est sans doute venue d'une mise au point. Quelle influence exercera un livre comme celui du P. P. dans le sens du retour à la doctrine qu'il présente comme traditionnelle? L'avenir le dira. Souhaitons en tout cas que ce travail si consciencieux contribue à répan-

dre la conviction que l'opinion autrefois plus commune de la suffisance de l'attrition de crainte, loin d'être la mieux fondée et la plus solide, ne doit son succès qu'à des contingences historiques, que l'opinion qui défend la nécessité de l'attrition d'amour, loin d'être suspecte d'excessive rigueur, a pour elle le patronage de saint Thomas et la faveur de l'Église, qu'il n'y a pas tant d'écart entre ce que le théologien doit exiger du pénitent et ce à quoi le confesseur doit l'exhorter selon la recommandation des rituels, des moralistes, l'exemple de tous les saints, et la pratique des pasteurs.

Quel confesseur, quel missionnaire un tant soit peu expérimenté ne s'est pas parfois demandé avec angoisse si, parmi les pénitents qui satisfont tout juste au précepte de l'Église de la confession et de la communion pascales, plusieurs ne manquent pas des dispositions voulues pour l'absolution ? Qui n'a éprouvé l'impression que, trop souvent, la confession annuelle n'est qu'une formalité sans âme, sans effet, parce que certains n'apportent pas même la préparation requise par les attritionnistes les plus larges ? Ce serait simplicité de croire que tout sera changé par un retour général des théologiens à la thèse de l'attrition d'amour, mais n'y a-t-il pas lieu de penser qu'on risquerait moins de rester en-deçà du minimum indispensable, si les confesseurs, les prédicateurs, les catéchistes, et, par eux, les pénitents, étaient mieux persuadés de la nécessité de l'amour de Dieu en toute contrition ? (1)

Saint Maximin,
en la fête de sainte Marie-Madeleine.

fr. M.-Benoît Lavaud, O. P.

(1) Il a paru utile de donner en appendice, à la suite de ces notes, la traduction française, aussi rigoureusement exacte que possible, des documents du Siège Apostolique relatifs à la question. On y ajoute à l'occasion de brèves apostilles, entre crochets.

APPENDICE

Décisions de l'Église

I. — Décrets et canons du Concile de Trente

1. SESSION VI. *Chapitre 6. Mode de préparation des impies à la justification.*

Ils se disposent à la justification [can. 7 et 9] lorsque, excités et aidés par la grâce divine, CONCEVANT LA FOI, *ex auditu* ILS SE MEUVENT LIBREMENT VERS DIEU, croyant à la vérité des révélations et des promesses divines [can. 12 à 14], et, en tout premier lieu, que Dieu justifie l'impie par sa grâce, *par la rédemption qui est dans le Christ Jésus* [Rom., III, 24], et lorsque, comprenant qu'ils sont pécheurs, utilement frappés de la crainte de la justice de Dieu, se tournant à considérer sa miséricorde, ILS S'ÉLÈVENT A L'ESPÉRANCE, à la confiance que Dieu leur sera propice à cause du Christ, COMMENCENT A L'AIMER (*diligere incipiunt*) comme source de toute justice, — et, par suite, ÉPROUVENT CONTRE LE PÉCHÉ UN MOUVEMENT de haine et d'horreur [can. 9], c'est-à-dire ce repentir qui doit précéder le baptême [Act., II, 38], — enfin lorsqu'ILS SE PROPOSENT de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements divins. De cette disposition il est écrit : « *Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie que Dieu est et récompense ceux qui le cherchent* » [Heb., XI, 6] ; « *Aie confiance, mon fils, tes péchés te sont remis* » [Mat., IX, 2 ; Marc, II, 5] ; « *La crainte du Seigneur chasse le péché* « [Eccli., I, 27] ; « *Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ en vue de la rémission des péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit* » [Act., II, 38] ; « *Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et de l'Esprit-Saint, leur enseignant à observer toutes les choses que je vous ai ordonnées* » [Mat., XXVIII, 19] ; enfin : « Préparez vos cœurs au Seigneur » [I Reg., VII, 3] (*Denzinger*[18], 798).

[On ne saurait mieux marquer la place de l'amour de Dieu dans la préparation de la justification. Le canon correspondant dont la traduction suit suppose de même que l'amour y est nécessaire, comme la foi, l'espérance et le repentir. C'est

évidemment aux adversaires de l'attrition qu'il appartient, en expliquant ces textes, de faire la preuve que leur opinion ne les contredit pas.]

Canon 3. Si quelqu'un dit que, sans l'INSPIRATION prévenante de l'Esprit-Saint et sans SON AIDE, l'homme peut croire, espérer, aimer ou se repentir comme il faut, pour que la grâce de la justification lui soit conférée, qu'il soit anathème (Denz. 813).

Cap. XIV. Des Tombés et de leur relèvement (restauratione). Ceux qui par le péché sont déchus de la justification pourront *de nouveau être justifiés*, lorsque, sous l'influence de Dieu (*excitante Deo*), ils feront en sorte de recouvrer la grâce par le sacrement de pénitence, en vertu du mérite du Christ. Ce mode de justification est le relèvement du tombé que les saints Pères ont convenablement (*apte*) appelé la seconde planche de salut après le naufrage de la grâce perdue. En effet, pour ceux qui tombent dans le péché après le baptême, Jésus-Christ a institué le sacrement de pénitence en disant : *Recevez le Saint-Esprit ; ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, ceux à qui vous les retiendrez ils sont retenus* [Jo., XX, 22, 23]. D'où il faut enseigner que *la pénitence du* CHRÉTIEN APRÈS LA CHUTE EST TRÈS DIFFÉRENTE (*multo aliam*) de la pénitence baptismale, et qu'elle comprend non seulement la cessation du péché, et leur DÉTESTATION c'est-à-dire « *le cœur contrit et humilié* [Ps. L, 19], mais encore la CONFESSION sacramentelle de ces mêmes péchés, au moins le vœu de la faire en son temps, et l'ABSOLUTION du prêtre, et, aussi la SATISFACTION par le jeûne, les aumônes, les prières et autres pieux exercices de la vie spirituelle : Cette satisfaction n'est pas pour la peine éternelle, car celle-ci est remise en même temps que la coulpe par le sacrement ou le désir du sacrement, mais pour la peine temporelle qui (comme la sainte Écriture nous l'enseigne) N'EST PAS TOUJOURS, comme dans le baptême, REMISE TOUT ENTIÈRE à ceux qui, sans gratitude pour la grâce qu'ils ont reçue de Dieu, *ont contristé l'Esprit-Saint* [cf. Eph., IV, 30] et n'ont pas craint *de violer le temple de Dieu* [I Cor., III, 17]. De cette pénitence il est écrit : « *Souviens-toi d'où tu es déchu ; fais pénitence, et accomplis tes premières œuvres* » [Apoc., II, 5], et aussi : « *La tristesse qui est selon Dieu produit un repentir salutaire qu'on ne regrette*

jamais » [II Cor., VII, 10], et enfin : « *Faites pénitence* » [Mat., III, 2], et : « *Faites de dignes fruits de pénitence* » [Mat., III, 8] (*Denz.*, 807).

2. SESSION XIV. *Chapitre 4. De la Contrition.*

La contrition, qui tient le premier rang parmi les actes du pénitent, est une DOULEUR INTÉRIEURE ET UNE DÉTESTATION DU PÉCHÉ commis avec la RÉSOLUTION de ne plus pécher à l'avenir. En tout temps, pour obtenir le pardon des péchés, ce mouvement de contrition a été nécessaire, et, dans l'homme tombé après le baptême, il prépare encore à la rémission des péchés pourvu qu'il soit accompagné de la confiance dans la miséricorde divine et du désir d'accomplir les autres choses requises pour recevoir comme il faut ce sacrement. Le saint Concile déclare donc que cette contrition contient non seulement la cessation du péché, la résolution et le commencement d'une nouvelle vie, MAIS ENCORE LA HAINE de l'ancienne, selon cette parole : « *Rejetez loin de vous toutes vos iniquités et prévarications* et faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau » [Ez., XVIII, 31]. Et certes, celui qui méditera ces cris des saints : « *J'ai péché contre Toi seul, et j'ai fait le mal devant Toi* » [Ps. L, 6], « *Je me suis épuisé en mes gémissements, chaque nuit ma couche est baignée de mes larmes* » [Ps. VI, 7] ; « *Je repasserai devant Toi toutes mes années en l'amertume de mon âme* » [Is., XXXVIII, 15), et d'autres du même genre, celui-là comprendra facilement qu'ils procèdent d'une haine véhémente de la vie passée et d'une grande horreur des péchés.

Le Saint Concile enseigne en outre : Bien qu'il arrive parfois que cette contrition soit PARFAITE par la charité, et réconcilie l'homme avec Dieu, avant la réception actuelle du sacrement, on ne doit pourtant pas attribuer cette réconciliation à la contrition elle-même indépendamment du désir du sacrement, inclu en elle. Quant à cette contrition IMPARFAITE qu'on appelle ATTRITION, du fait qu'elle naît communément de la considération de la haine du péché ou de la crainte de l'enfer et des autres peines, le saint Concile enseigne que, si elle exclut la volonté de pécher, s'accompagne de l'espoir du pardon, non seulement elle ne rend pas l'homme hypocrite et plus pécheur, mais elle est un don de Dieu, une impulsion de l'Esprit-Saint, non encore habitant dans l'âme mais la mouvant, impulsion grâce à laquelle le pénitent se prépare à

la justification. Et, bien que, SANS LE SACREMENT de pénitence, elle ne puisse de soi conduire le pécheur jusqu'à la justification, cependant elle le dispose à obtenir la grâce de Dieu DANS LE SACREMENT de pénitence. Utilement frappés de cette crainte en entendant la prédication de Jonas, les Ninivites firent une pénitence remplie de terreurs et obtinrent de Dieu miséricorde. Aussi est-ce une calomnie d'accuser les auteurs catholiques d'enseigner que le sacrement de pénitence confère la grâce sans aucun bon mouvement de la part de ceux qui le reçoivent : chose que l'Église de Dieu n'a jamais enseignée ni pensée. Il est faux aussi de dire que la contrition est extorquée, et forcée, et non pas libre et volontaire (*Denz.*, 897-898).

Canon 5 : Si quelqu'un dit que cette contrition qui est préparée par l'examen, le souvenir et l'horreur des péchés, dans laquelle on *repasse ses années en l'amertume de son cœur* [Is., XXXVIII, 15], en pesant la gravité, la laideur de ses péchés, la perte de la béatitude éternelle, la damnation éternelle encourue, si quelqu'un dit que cette contrition accompagnée de la résolution d'une meilleure vie, n'est pas une douleur véritable et utile, qu'elle ne prépare pas à la grâce, mais qu'elle rend l'homme hypocrite et davantage pécheur, qu'enfin c'est là une douleur contrainte et non pas libre et volontaire, que celui-là soit anathème (*Denzinger*, 915).

[La composition même de ce chapitre indique assez qu'il traite d'abord de la contrition en général, dont les caractères devront se retrouver en ses deux espèces, considérées ensuite l'une après l'autre : contrition parfaite et contrition imparfaite encore appelée attrition.

En ce qui concerne cette dernière, rien ne permet d'affirmer avec certitude que le concile la définisse par son motif formel. Ce qui est certain, c'est qu'il donne des indications sur son point de départ normal et sur des motifs qui peuvent subsister en elle, sans en être nécessairement le motif dominant.

Chapitre et canon s'éclairent beaucoup si on les rapproche de l'enseignement de Luther, qui y est manifestement visé, et dont les expressions même sont reprises. Le prétendu réformateur avait dit, dans son sermon sur la pénitence :

« La contrition (ainsi a-t-on coutume d'appeler la vraie pénitence intérieure) se prépare d'une double façon :

« Premièrement par la discussion, le souvenir, l'horreur des péchés. Elle consiste à repasser ses années dans l'amertume de son âme, à peser la gravité de ses péchés, le dommage qu'ils causent, leur laideur, leur nombre, la perte de la béatitude éternelle, l'obligation de subir la peine éternelle, et toutes autres choses qui peuvent exciter la tristesse et la douleur, dans l'espérance de satisfaire par de bonnes œuvres. Mais cette contrition rend hypocrite, bien plus, davantage pécheur ; car elle ne fait cela que par crainte du commandement et douleur du dommage. Ceux qui sont contrits de la sorte sont indignes d'être absous et communiés. S'ils se confessaient librement (sans être contraints par le précepte et les menaces de peines), ils diraient certainement que leur vie, dont ils sont ainsi forcés de confesser qu'elle leur déplaît, en réalité ne leur déplaît pas. Bien plus, ils pèchent d'autant plus et sont d'autant plus affectionnés à leurs péchés... qu'ils sont davantage frappés de la crainte de la peine et de la douleur du dommage... C'est là cette contrition qu'on appelle « *extra caritatem* », « non méritoire », que d'autres appellent « attrition qui dispose prochainement à la contrition »...

« Deuxièmement la pénitence se prépare par la vue et la contemplation de la beauté de la justice. Elle consiste à méditer la beauté et la splendeur de la justice, à s'enflammer d'ardeur pour elle, à en être ravi, à commencer de devenir avec Salomon amant de la Sagesse dont il avait entrevu la beauté. Celle-là rend vraiment pénitent, car elle agit par amour de la justice. Ceux qui sont ainsi contrits sont dignes d'être absous. »

Le Concile évite de dire que l'attrition a pour unique motif la crainte, comme le disait Luther. Il dit que l'attrition qui naît communément de la crainte ne rend pas hypocrite, mais qu'elle est bonne et salutaire. Il ne dit pas non plus qu'elle suffise, même avec l'absolution, quel qu'en soit le motif déterminant. Il dit seulement qu'elle prépare. En sorte qu'on ne peut même pas tirer de ce texte la condamnation de l'opinion rigoriste qui, tout en reconnaissant la bonté de l'attrition, ne la tiendrait pas pour suffisante, même avec un commencement d'amour. Nous n'en demandons pas tant. Nous tenons l'attrition pour suffisante avec le sacrement, pourvu qu'elle ait pour principe dominant l'amour de bienveillance envers Dieu.]

II. — Le décret de l'Inquisition du 5 mai 1667.

Notre Saint-Père le Pape Alexandre VII a appris avec douleur que certains théologiens disputaient entre eux avec trop d'aigreur et au scandale des fidèles sur cette question, si l'attrition conçue par la crainte de l'enfer, excluant la volonté de pécher et accompagnée de l'espérance du pardon, requiert en outre quelque acte d'amour de Dieu pour obtenir la grâce dans le sacrement de pénitence, les uns soutenant cette opinion, les autres la niant, et chacun d'eux censurant réciproquement l'opinion du parti contraire.

Sa Sainteté désirant ardemment conserver entre les fidèles le lien de la paix et éteindre tout foyer de discorde, après avoir entendu l'avis des Éminentissimes et Révérendissimes Cardinaux inquisiteurs généraux contre l'hérésie, et aussi des consulteurs et qualificateurs de la même S. Congrégation de l'Inquisition générale, par ce présent décret, en vertu de la sainte obéissance, et sous peine d'excommunication *latae sententiae* réservée au Saint-Siège, et sous les autres peines qu'il plaira au Saint-Siège d'imposer, ordonne à tous les fidèles et à chacun en particulier, de quelque condition et dignité qu'ils soient, même aux évêques et à ceux qui sont plus élevés encore, sans excepter les Cardinaux, que s'ils composent ou publient à l'avenir des livres ou des écrits, s'ils enseignent ou prêchent ou instruisent de quelque manière que ce soit les pénitents, les étudiants et autres sur ce sujet de l'attrition, ils n'aient pas l'audace, avant que le Saint-Siège ait décidé quelque chose à ce sujet, de noter d'aucune censure théologique, ni de décrier par aucun terme offensant ou injurieux l'une ou l'autre opinion : celle qui nie la nécessité d'un acte d'amour de Dieu avec l'attrition conçue par la crainte des peines, opinion qui semble aujourd'hui plus commune dans les Écoles, ou celle qui affirme la nécessité de cet acte d'amour. (*Denz.*, 1146.)

[La Sainte Inquisition, en notifiant à toute l'Église l'expresse volonté du Pape Alexandre VII, ne prend pas position dans la controverse. Elle se borne à régler pour l'avenir les modalités de la discussion, sur le problème qu'elle ne décide pas. Elle défend qu'on se censure de part et d'autre. Le décret n'a absolument pas d'autre objet. Dans une incidente on remarque qu'« aujourd'hui » [en 1667] l'opinion qui soutient la suffisance

de l'attrition de crainte *paraît plus commune dans les Écoles*; mais on ne dit pas qu'elle soit *plus probable*. Ce n'est pas une approbation de cette opinion, encore moins l'improbation de l'opinion adverse. On constate seulement une apparence. Cette constatation n'aurait pu être faite un siècle après.]

III. — Diverses propositions condamnées

1. Il est probable que l'attrition naturelle suffit pourvu qu'elle soit honnête. (*Décret du Saint-Office du 2 mars 1679. Denzinger*, 1207.)

2. L'attrition conçue par crainte de l'enfer et des peines, sans amour de bienveillance de Dieu pour lui-même, n'est pas un bon mouvement ni (une attrition) surnaturelle (*Décret du 7 déc. 1690*, portant condamnation de diverses erreurs en matière de morale, Prop. n° 15. *Denz.*, 1305.)

   [C'est l'erreur condamnée par le Concile de Trente. L'attrition de pure crainte est donc bonne, surnaturelle; il n'est pas dit, ni même insinué le moins du monde, qu'elle soit suffisante.]

3. Si la seule crainte des supplices anime la pénitence, plus elle est violente, plus elle conduit au désespoir (*Constitution* UNIGENITUS, portant condamnation des erreurs du P. QUESNEL, prop. 60. *Denz.*, 1410.)

   [On s'est rendu compte, par tout ce que nous avons exposé, que les défenseurs de la nécessité de l'attrition d'amour ne disent absolument rien de pareil.]

4. La doctrine qui tient que la crainte des peines en général ne peut être appelée bonne que si elle va au moins jusqu'à retenir la main (empêcher de faire le mal), comme si même la crainte de l'Enfer, que la foi nous enseigne devoir être infligé au péché, n'était pas en soi bonne et utile, à titre de don surnaturel et de mouvement inspiré de Dieu, préparant à l'amour de la justice; cette doctrine est fausse, téméraire, pernicieuse, injurieuse aux dons divins, condamnée d'ailleurs, contraire à la doctrine du Concile de Trente, aussi bien qu'au sentiment des Pères, selon lequel il faut, dans l'ordre habituel de la préparation à la justice, *que la crainte entre d'abord et que la charité vienne par elle* (S. Augustin). (*Constitution*

AUCTOREM FIDEI du 28 août 1794 condamnant les erreurs du synode de PISTOIE, n° 25. *Denz.*, 1525.)

5. *De la disposition préalable nécessaire* pour admettre les pénitents à la réconciliation.

La doctrine du synode selon laquelle, après avoir dit : « *Lorsqu'il y aura des signes non équivoques que l'amour de Dieu est dominant dans le cœur d'un homme, on pourra le juger digne d'être admis à la participation sacramentelle du sang de Jésus-Christ* »,

il ajoute que « *les conversions faites par attrition sont trompeuses, n'ont pas coutume d'être efficaces ni durables* », et que par conséquent *le pasteur d'âmes doit insister sur les signes non équivoques de charité dominante, avant d'admettre ses pénitents aux sacrements* », signes, que, comme l'explique le synode, « *le pasteur pourra déduire d'une longue abstention de péché, de la ferveur dans les bonnes œuvres,* (la doctrine selon laquelle) en outre, il présente cette « *ferveur de charité* » contre une disposition qui *doit précéder l'absolution,* (cette doctrine) ainsi entendue que non seulement la contrition imparfaite, parfois appelée attrition, même jointe à la dilection par laquelle on commence à aimer Dieu comme source de toute justice, non seulement la contrition informée par la charité, mais même la ferveur de la charité dominante, et encore éprouvée par une longue expérience, est généralement et absolument requise pour être admis aux sacrements, spécialement pour que les pénitents soient admis à l'absolution, — cette doctrine est fausse, téméraire, de nature à troubler le repos des âmes, contraire à la pratique sûre et approuvée dans l'Église, fait tort et injure à l'efficacité des sacrements.

(*Même document*, n° 36. *Denz.*, 1536.)

La Prière du Symbole de Foi

UNE QUESTION DE DATE

Le texte anonyme qui suit est le morceau final d'un important recueil de Saint-Arnoul de Metz qui nous a conservé les livrets spirituels de Jean de Fécamp (1028-1078), c'est-à-dire, principalement, les célèbres *Méditations* attribuées depuis le moyen âge à saint Augustin.

Il remplit exactement la dernière page du volume (1) et paraît avoir été ajouté, avec quelques autres prières éparses, peu de temps après la rédaction du volume. Il convient, m'a-t-il semblé, de rapporter encore cette transcription au XI^e^ siècle; tout au plus serait-elle des premières années du XII^e^. Cette date, qui marque une limite, est importante; du point de vue de l'histoire, elle donne à la prière son véritable intérêt.

Il n'y a pas de raisons déterminantes d'attribuer celle-ci à Jean de Fécamp, qui, sans doute, eût bien été capable de l'écrire et, probablement, n'en eût pas démenti un seul terme. On trouve dans ses Méditations passées sous le nom de saint Augustin, et dans les ouvrages connexes qu'il lui faut restituer (2), des développements analogues, un peu

(1) Bibliothèque de la ville de Metz, n° 245, fol. 119^v^; au dessous de la note « *Liber sancti Arnulphi* », qui doit avoir été apposée au commencement du XII^e^ siècle. La copie principale remonte sûrement au XI^e^ siècle; on pourrait la dater vers 1060, ou même vers 1050, aussitôt après la consécration de la nouvelle église par Léon IX (1049). Il n'est même pas impossible qu'elle ait été faite à Fécamp à cette date, sur l'ordre de l'abbé Jean, et transmise alors à Saint-Arnoul, où elle fut complétée.

(2) Cf. *Meditationes S. Augustini*, c. XI-XII (*P. L.*, t. XL, c. 909 sq.); *Confessio Fidei* (attribuée jusqu'à présent à Alcuin), l. I § 15; l. II § 1; l. III § 17, 20-22 (*P. L.*, t. CI, c. 1037, 1047, 1065 sq.); *Confessio Theo-*

plus abondants seulement, sur la Trinité et l'Incarnation, où ces thèmes essentiels de la croyance catholique servent de support aux élévations affectives. Mais enfin nous ne remarquons pas ici les particularités de son style, certaines expressions préférées qui reviennent sans cesse sous sa plume. Ces indices absents, la candidature perd presque toute force.

Dès lors, on peut écarter également l'hypothèse d'un archétype qui serait venu de Fécamp avec le reste, et demeurer dans le cercle de Saint-Arnoul, à la fin du XI[e] siècle. Je serais surpris qu'on rencontrât quelque part ailleurs un second exemplaire de ce morceau ; le plus probable, faute d'autres données, est d'estimer qu'il est l'œuvre immédiate d'un moine messin et représente simplement sa prière, une prière sans prétention, dans laquelle, un jour, il se sentit porté à détailler, pour ainsi dire, les conséquences de sa foi.

Ce texte, que j'ai bien garde de faire passer pour un document exceptionnel, pourrait donner lieu à diverses remarques. Je me bornerai à deux réflexions, qui n'ont pas besoin d'être beaucoup prolongées.

D'abord, selon le titre choisi, nous lisons une prière qui est inspirée directement, comme il est visible, du symbole, ou plutôt des symboles des Apôtres et de Nicée-Constantinople tout ensemble, encore que les derniers articles aient été négligés, l'auteur trouvant une conclusion naturelle dans le rappel du Jugement (1).

On se plaît, de nos jours en certains milieux (2), à ima-

logica (publiée sous le nom de Cassien, éd. Paris, 1539 [qui n'a pas été réimprimée]), 1[e] partie. La preuve de ces attributions sera faite ailleurs.

(1) Il est curieux d'observer qu'une « confession » censée de l'époque carolingienne correspond, à peu de chose près, à la partie « symbolique» de la prière messine; cf. *P. L.*, t. CI, c. 501 (n° x). Ceci prouverait que les formules de cette espèce étaient plus répandues que nous n'avons le moyen d'en juger. Par elles, l'esprit traditionnel s'affirmait.

(2) J'ai en vue, particulièrement, M. G. G. Coulton et ses disciples. Quelles que puissent être les intentions de son auteur, le livre intitulé *Five centuries of Religion* (Cambridge, 1923) est un des ouvrages

giner, surtout s'il s'agit des moines et de la période préscolastique, un moyen âge dévot vide de doctrine, guidé peut-être au fond par l'instinct chrétien, mais facilement superstitieux, généralement borné et qui satisfaisait ses ardeurs dans les pratiques d'un ascétisme plus ou moins indiscret, voire morbide. Voici, au contraire, un texte où le ton de la prière personnelle est d'une netteté et d'une sincérité frappantes, et où, cependant, les appels de l'âme sont tous provoqués par les purs objets de la foi. L'auteur « croit » ; il croit en Dieu, à la Trinité, à l'Incarnation, à toutes les œuvres salutaires de Notre-Seigneur; et c'est à cette source même qu'il puise les motifs de sa confiance ici-bas et pour l'éternité, toutes ses raisons d'attendre de l'Être invisible et de son Christ les biens de l'ordre spirituel. On ne peut concevoir prière à la fois plus dogmatique et plus vivante; elle ne se paie pas de mots et n'en a

les plus irritants et les plus tendancieux qui aient été publiés de longtemps (voir surtout les chapitres IV à X). Nous aurions grand tort de n'en pas dénoncer la perfidie et, pour tout dire, l'insuffisance. Les faits y abondent; mais presque exclusivement les faits défavorables, ramassés de partout sans égard aux temps ni aux lieux, présentés sans aucune contrepartie, interprétés sans la moindre indulgence, sans l'intelligence véritable du sujet. A ce compte, l'histoire est nécessairement faussée. Nous ne nions pas la rudesse des mœurs, ni l'ignorance, ni les excès et les aberrations de toute espèce. Quel homme, quel chrétien peut s'étonner des mauvais instincts de la nature humaine, même sanctifiée par le baptême, même quand la loi qui résulte du baptême est admise comme telle? Mais, s'il était question de tracer un tableau complet et impartial de la religion du moyen âge — et qui aura assez de science pour mener à bien ce travail, qui se sentira capable de sonder les reins et les cœurs? — il faudrait sans doute distinguer à l'infini et, de plus, nourrir une ardente sympathie pour les personnes, sinon pour les choses. Il reste vrai, pour quiconque a seulement tâché d'étudier ainsi une partie de ce sujet, que « les âges de foi » méritent amplement leur titre et qu'ils ont été guidés par un idéal religieux très élevé; que, dans l'ensemble, les âmes y ont été vigoureuses et généreuses, en des conditions sociales le plus souvent misérables, et que beaucoup qui nous sont bien connues ont fait resplendir une exquise pureté; que la sainteté enfin, l'authentique et incontestable sainteté chrétienne, née de l'Évangile, a fleuri abondamment en ces temps troublés. Les diatribes passionnées ne changeront pas ces conclusions.

pas besoin de beaucoup, mais se nourrit des réalités surnaturelles. Contrairement à ces historiens modernes qui, s'arrêtant de préférenee aux abus ou aux à-côtés et, en tout cas, à la surface des choses, finissent par tout prendre en mauvaise part, je suis porté à croire que la prière du moine messin donne la norme et le vrai sens de la religion médiévale.

On ne saurait douter, pour le reste, que notre auteur, qui ne vivait pas entre ciel et terre, ne remplît les devoirs journaliers de son état et n'eût, outre l'esprit chrétien de toujours, celui de son temps. Sans prévoir le scandale qu'il causerait à des érudits impitoyables, il célébrait donc le Saint-Sacrifice et en admettait l'efficacité, il invoquait la Vierge Marie, il pensait aux fins dernières et craignait les pièges du démon ; car ce sont là les vieux griefs que l'école susdite prétend renouveler contre le moyen âge et les moines. Quelle place au juste celui-ci faisait-il à ces dévotions et à ces sentiments, nous n'en avons pas sa confidence, si ce n'est qu'il nous dit bien, en dernier lieu, redouter le sort des damnés et espérer d'être au nombre des élus. Mais, cependant, nous savons avec une certitude entière en quoi consistait sa créance et les conséquences morales qu'il en tirait sans effort, un idéal complet de vie probe, humble et généreuse, en attendant la béatitude : *Iustus ex fide uiuit.* Ne déplaçons pas les valeurs et, même si l'on manque d'expliquer les tendances diverses d'un âge déjà éloigné, consentons à voir et à laisser au centre ce qui, nonobstant l'apparente complexité, nous en est présenté clairement de fondamental.

Aussi bien la prière messine se tient-elle dans la ligne authentique de la tradition chrétienne. C'est le second aspect que je voudrais indiquer, et qui me paraît le plus suggestif, si l'on a soin d'observer, en même temps, que, témoin d'une pensée strictement traditionnelle, ce texte annonce aussi les développements prochains, ce qu'on pourrait appeler des goûts ou des besoins nouveaux, une nouvelle forme de piété qui n'a cessé depuis lors de se manifester. A cet égard, comme expression du sentiment

religieux en général, il est le produit parfait de son temps et marque discrètement le partage de deux zones : d'un long passé, presque rigide dans sa simplicité, qui va disparaître, au moins quant à ses modes particuliers, et des changements définitifs qui vont s'accomplir parmi des générations plus jeunes et désireuses davantage de tirer tout le parti possible des ressources tant naturelles que surnaturelles dont elles disposent.

De là, si banal qu'il soit, l'ampleur de ce court morceau, sa richesse de sens, presque inépuisable, pour qui veut le lire avec attention, en le maintenant dans le cadre de l'histoire, et rêver un peu devant la suite des âges.

C'est la grandeur du XII^e^ siècle, période de renaissance s'il en fut, d'avoir découvert au sein du christianisme des filons qui n'avaient pas encore été exploités. On peut négliger présentement les signes précurseurs. Il y en a toujours. Le XI^e^ siècle déjà, sur plusieurs points, annonce et prépare positivement le XII^e^; et, s'il le fallait, on montrerait sans peine que la chaîne des siècles est continue, et que l'un découle plus ou moins évidemment de l'autre. Mais, quoique tout soit lié sans doute par la force des choses, il est constant que, dans la plupart des domaines, pensée, piété, art, littérature, le XII^e^ siècle a fait œuvre nouvelle, extraordinairement féconde, et que, pour cela, il a réellement inauguré une ère distincte dans l'histoire de la civilisation chrétienne.

Ces considérations générales, auxquelles on est obligé de se tenir, suffisent à faire mesurer la véritable portée d'une prière de la fin du XI^e^ siècle ou des années voisines, comme est celle que nous éditons. Il ne s'agit pas d'y reconnaître la figure de toute la tradition antérieure ni d'y apercevoir déjà les principaux linéaments de l'avenir, comme dans un miroir. Elle demeure une modeste composition religieuse; mais, prise pour ce qu'elle est, c'est-à-dire un texte de spiritualité, on l'interprète juste selon ses mérites et l'on en saisit la pleine signification, si l'on fait remarquer, d'une part, qu'elle est, à part quelques détails très secondaires, une image fidèle de la croyance et de la

piété chrétiennes pour les onze premiers siècles, à tel point, par exemple, qu'un fidèle du IVe et du Ve siècle aurait pu la réciter sans y rien trouver d'insolite; et, d'autre part, que son énumération minutieuse des circonstances de la vie du Sauveur, ce qu'on appellera plus tard « les mystères », contient en germe la religion des temps nouveaux qui débutent avec le XIIe siècle, tout le culte envers l'humanité de Jésus, puis la dévotion à la Passion et, de là, les autres dévotions particulières jusqu'à la pratique même du Rosaire.

Encore une fois, je voudrais ne rien exagérer, ni forcer la lettre du bref morceau qu'on va pouvoir lire. Il vaut tout d'abord ce qu'il vaut par lui-même, mais pourtant, en toute vérité, un peu plus, en ce sens qu'il représente son époque et nous tient lieu, ainsi, d'une foule de textes oubliés ou perdus. L'œuvre de Jean de Fécamp, déjà nommé, donnerait, je crois, la même leçon d'histoire d'une manière beaucoup plus instructive et variée. Car toute littérature, lorsqu'on prend la peine d'y regarder, porte plus ou moins distinctement la marque des temps qui l'ont produite. Il nous semble que c'est désormais un devoir, si l'on prétend bien entendre les ouvrages chrétiens, de les replacer dans les milieux où ils sont nés; leur valeur propre n'y perdra rien.

Le manuscrit offre une rédaction entièrement continue; les paragraphes et les alinéas, comme ci-dessous, sont le fait de l'éditeur. En outre, pour faciliter la lecture, l'on a cru devoir ramener quelques graphies discordantes au type commun.

1 *1.* Credo te deum meum trinum et unum, trinum personis, unum natura, id est patrem ingenitum, filium a solo patre genitum, spiritum sanctum a patre et filio procedentem.

5 Vere tu es trinitas que non confunditur et unitas que non separatur, quia, quamuis tres

distinctae sint atque inconfusae personae, una tamen maiestas, una uoluntas et operatio patris et filii et spiritus sancti. Apud te, domine, non est *sum* et *erit*, quia non est tibi dissimiliter esse. Omnipotens enim es, quia inuisibilis[1] et incomprehensibilis et ineffabilis es.

Purga, beata trinitas et immortalis unitas, oculum cordis mei a cunctis peccatorum sordibus, ut te, lumen incircumscriptum, uideam, quia illi te uident qui inuisibiliter te fore intellegunt.

2. Et quia non sufficit ad salutem confessio diuinitatis sine credulitate susceptae humanitatis, credo te, domine[2] Iesu Christe fili dei, praedictum a prophetis, nuntiatum ab angelis, in Nazareth spiritu sancto conceptum, in Bethleem de matre uirgine natum, in praesepio reclinatum, a pastoribus agnitum, octaua[3] die circumcisum, a magis adoratum, quadragesima[4] die in templo praesentatum, a parentibus in Egypto portatum, inde reuersum, Nazareth creuisse, duodecimo[5] anno natiuitatis tuae templum ascendisse, ibique tuis parentibus nescientibus remansisse, ac deinde per omnes annos in die sollempni Paschae templum orationis causa ascendisse.

O domine tu[6] solus inter omnes homines fuisti sine peccato; et quare cum peccatoribus ascendebas in templum, nisi ut nos doceres pro peccatis nostris incessanter orare?

3. Credo te, domine[7], trigesimo[8] anno in Iordane baptizatum, ac deinde quadraginta[9] die-

bus ac noctibus ieiunasse, apostolos ac discipulos uocasse, cecos illuminasse, paraliticos curasse, leprosos mundasse, mortuos suscitasse et multa alia signa fecisse.

O domine clementissime omniumque creator, perfice hec signa in anima mea, quia in me sunt omnes infirmitates istae, id est cecitas, paralisis, lepra atque mors. Anima enim que peccat ipsa morietur. Animarum amator, sana animam meam a cunctis languoribus suis.

4. Credo te, domine[10], a Iuda traditum, a Iudeis ligatum, et ad domum principis ductum, ibique interrogatum, deinde uinctum[11] praesidi oblatum, ab illo flagellatum, militibus traditum, sputis linitum, alapis cesum[12], spinis coronatum atque uestibus nudatum, in cruce leuatum, aceto potatum, lancea perforatum, sed prius inclinato capite animam sanctam tradidisse.

O beatissima domini mei anima, sine peccato fuisti. Et ideo miserere animae meae, miserae atque peccatrici, ac tantum in te confidenti.

5. Credo te, domine, de cruce depositum et in monumento sepultum, die uero tertia[13] resurrexisse, ianuis clausis ad apostolos intrasse, ipsisque uidentibus manducasse, et quadragesima[14] die celos ascendisse, ad dexteram patris sedere.

In fine saeculi[15] credo te uenturum et mundum iudicaturum.

O domine, quid facturus sum ego tunc? Quibus sociabor? Hedis an ouibus? O quam infelices et miseri perhenniter permanebunt qui a sinistris erunt. Erit eis mors sine morte, ignis sine luce, cruciatio sine fine, pena sine termino.

Vt ab istorum, domine, consortio tunc me liberare digneris, modo ad te confugio. Doce me, domine, uicia fugere[16] et carnis desideria superare, inimicos diligere et omnia quae tibi sunt contraria ex toto corde declinare, et omnia quae tibi sunt placita bene[17] agere, quatinus in illorum numero esse merear quibus dicturus es : « Venite, benedicti patris mei; possidete regnum quod uobis paratum est ab origine mundi[18]. »

1. es *addidit 1ª m., postea deleuit.* 2. d *tantum in Ms. (cum superiore lineola).* 3. VIII^us^ *Ms.* 4. XL° *sic Ms.* 5. XII^mo^ *Ms.* 6. *Verbum semierasum, ut uidetur.* 7. *Vt 2 supra.* 8. XXX° *Ms.* 9. XL^ta^ *Ms.* 10. *Vt 2 supra.* 11. *Sic sine distinctione in Ms.* 12. *Corr. ex* cesis. 13. III^a^ *Ms.* 14. XL° *sic Ms.* 15. sec. *Ms.* 16. f. u. *prius.* 17. *Verbum semierasum ut uidetur.* 18. *Sic finit sine doxologia.*

*
* *

Je viens d'indiquer assez clairement la ligne de partage du moyen âge, qu'il convient de tracer, en général, vers la fin du XI^e^ siècle. Cette grande division est beaucoup plus sensible que les différences particulières qu'il sera loisible de constater dans la suite. Encore ne faudrait-il pas exagérer ces différences et créer presque des oppositions.

Un historien de l'art, qui a beaucoup contribué à nous

rapprendre les merveilles médiévales, M. Émile Mâle se fait quelque illusion à ce sujet, quand il prétend que la distance est considérable entre le XII^e^ et le XIV^e^ siècle (1). Je ne parle que pour la littérature; mais c'est précisément de la littérature que M. Mâle prétend tirer argument, dans le passage que j'ai en vue.

Entre deux textes qu'il donne comme étant de saint Anselme et qui sont certainement, l'un et l'autre, apocryphes, il déclare : « L'imagination répugne encore [c'est-à-dire au XII^e^ siècle] à se représenter le détail des souffrances de Jésus-Christ; elle ne veut pas le voir amaigri, sanglant, livide. » Puis, pour marquer un contraste, il cite les *Révélations* de sainte Brigitte : « Il était couronné d'épines; ses yeux, ses oreilles et sa barbe ruisselaient de sang. Ses mâchoires étaient distendues, sa bouche ouverte, sa langue sanguinolente. Le ventre, ramené en arrière, touchait le dos, comme s'il n'avait plus d'intestins. » Et de conclure : « N'est-il pas vrai de dire que le christianisme du XIV^e^ siècle ne ressemble pas à celui du XII^e^? »

Que l'expression pathétique soit beaucoup plus fréquente au XIV^e^ et au siècle suivant que dans les siècles précédents, ceci peut être vrai d'une manière générale. Le développement s'est poursuivi rapidement. Mais il est nécessaire de protester contre des affirmations trop absolues que les faits démentent. Voici une description du Christ rédempteur. L'auteur s'adresse au Père et le prie de regarder son Fils, après l'épreuve sanglante :

> Reduc, deus meus, oculos maiestatis super opus ineffabilis pietatis. Intuere dulcem natum toto corpore extensum. Cerne manus innoxias *pio manantes sanguine*, et remitte placatus scelera quae patrauerunt manus meae. Considera *inerme latus, crudeli perfossum cuspide*, et renoua me sacrosancto fonte illo quem inde fluxisse credo... Numquid non attendis, pie pater, adolescentis filii carissimi caput, *niuea ceruice deflexa*, preciosa resolutum in morte? Aspice, mitissime conditor, dilectae sobolis humanitatem, et miserere super infirmi

(1) *L'Art religieux de la fin du moyen âge*, 2^e^ éd. (1922), p. 89.

plasmatis debilitatem. *Candet nudatum pectus, rubet cruentum latus, tensa arent uiscera, decora languent lumina, regia pallent ora, procera rigent brachia, crura pendent marmorea, rigat terebratos pedes beati sanguinis unda.* Specta, gloriose genitor, gratissimae prolis *lacera membra*, et memorare quae mea est substantia (1).

Ce morceau d'un réalisme saisissant n'est ni du XIVe siècle, ni même du XIIe; il est, je crois, du XIe. Le manuscrit auquel je l'emprunte remonte encore à cette époque. Il fait partie des premiers chapitres des *Méditations* attribuées à saint Augustin. Ces chapitres ne sont peut-être pas l'œuvre de Jean de Fécamp; mais ils ont été écrits, en tout cas, par un contemporain, et souvent copiés depuis le XIIe siècle.

Sans vouloir généraliser à mon tour, j'oserai dire, en m'appuyant sur ce texte, que « le christianisme » du XIe siècle ressemble parfois d'une façon remarquable à celui du XIVe et du XVe. A plus forte raison, les formes de piété du XIIe siècle sont-elles proches de celles qui se manifesteront plus tard. Ce n'est pas tout à fait avec saint François et sous l'influence de saint François, comme l'assure encore M. Mâle, que le moyen âge dévot, sensible et pathétique, a pris sa vraie figure. Avant lui, saint Bernard et ses disciples cisterciens sont des témoins de l'esprit nouveau. Et, déjà, des hommes de la génération précédente tels que Jean de Fécamp et saint Anselme annoncent les changements qui vont se produire.

Dans le domaine de la théologie proprement dite, on ferait des observations non moins concluantes; le XIIe siècle a renouvelé avec éclat et pour longtemps la vie intellectuelle.

André Wilmart,
O. S. B.

(1) Je revise le texte commun (*P. L.*, t. XL, 905 sq.) d'après le manuscrit de Metz 245, qui appartient sûrement pour cette partie au XIe siècle.